

Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino en el cristianismo primitivo

The different manifestations of female patronage in early Christianity

Amparo Pedregal Rodríguez

Universidad de Oviedo.

Recibido el 31 de enero de 2012.

Aceptado el 29 de febrero de 2012.

BIBLID [1134-6396(2011)18:2; 309-334]

RESUMEN

El sistema de patronazgo constituye un medio importante de intercambio en las sociedades asimétricamente constituidas, como la grecorromana antigua. La relación de desigualdad que sanciona permite también entender mejor el discurso y desarrollo de las religiones. En el Cristianismo primitivo, describe el vínculo entre la divinidad —*patronus*— y los devotos —*clientes*—. Las mujeres participan de esta práctica, como vía para emular el papel *benefactor* de Cristo. Asimismo, su protagonismo en las diversas manifestaciones del patronazgo es imprescindible para entender la difusión y afianzamiento de las comunidades cristianas en los núcleos urbanos del Imperio romano, desde el s. I d.e.

Palabras clave: Patronazgo. Cristianismo primitivo. Mujeres. Género. Historia de las Mujeres.

ABSTRACT

The system of patronage constitutes an important means of exchange in societies that are asymmetrically constructed, such as the ancient Greco-Roman one. The relationships of inequalities it sanctions allow for a better understanding of religions discourses and developments. In early Christianity, it describes the link between the divine —*patronus*— and the devotees —*clients*. Women were also practitioners, as their way to emulate the role of the benefactor, Christ. In the same way, their leading role in the different manifestations of patronage is paramount to understand the spreading and consolidation of the Christian communities in the urban settlements of the Roman Empire, from the I Century AD.

Key words: Patronage. Early Christianity. Women. Gender. Women's History.

SUMARIO

1.—La importancia del patronazgo en la sociedad grecorromana: breve apunte historiográfico. 2.—Las diversas formas de patronazgo. 3.—El patronazgo femenino cristiano. 3.1.—Las primeras benefactoras. 3.2.—El patronazgo personal. 3.3.—Caridad o Evergetismo. 4.—Conclusión. 5.—Bibliografía.

1.—*La importancia del patronazgo en la sociedad grecorromana: breve apunte historiográfico*

En el seno de la sociedad esclavista patriarcal grecorromana, el patronazgo constituye una importante manifestación de las relaciones de dependencia; permite una redistribución de bienes y servicios mediante su intercambio, generando formas económicas propias de las sociedades asimétricamente constituidas, y por tanto, también da lugar a relaciones sociales de poder, no a través del reforzamiento de los vínculos horizontales, sino del afianzamiento de la articulación vertical, de beneficio y gratitud, dándole cohesión y revalidando la posición de los más ricos y poderosos, los patronos, frente a los socialmente inferiores, los clientes. Pero, aún más importante, las relaciones de patronazgo están en la explicación simbólica del poder y la dependencia, es decir, son imprescindibles en el discurso de control ideológico de las sociedades, como las del mundo antiguo, carentes de estructuras que garanticen los derechos y libertades públicas, o de lo que hoy entendemos por estado del bienestar, y constituyen un elemento sustancial en la explicación/justificación de la propia religión, como uno de sus ingredientes; Carolyn Osiek lo expresa muy bien cuando afirma que los dioses son los grandes patronos en toda religión, incluido el cristianismo, y que “la respuesta/correspondencia en términos de honor/agradecimiento del cliente es lo que llamamos religión”¹.

La importancia del sistema del patronazgo se ha puesto de relieve a través del creciente interés que ha recibido de la investigación desde diferentes ángulos; la perspectiva de la Antropología social y la Sociología, en estudios como los de Ernest Gellner y John Waterbury (1977), y de Shmuel N. Eisenstadt y Louis Roninger (1980; 1984), ha proporcionado la visión de las circunstancias que propician la construcción social de las relaciones cliente-patrono, y los principios y expectativas de tal vínculo en las sociedades mediterráneas². En el caso concreto de la sociedad romana antigua el punto de partida está en el análisis del desarrollo de la clientela, como instrumento sobre todo en la trama política, que interesó a Geoffrey Ste. Croix (1954), Ernst Badian (1958) y Norbert Rouland (1979), para adquirir el espectro más amplio en el tratamiento que le dan Richard Saller (1982),

1. En la medida que las alabanzas, ceremonias y rituales no son sino el medio por el cual el devoto trata de relacionarse —religión viene de *religare*— con los dioses, para alcanzar o agradecer los favores que la divinidad concede “graciosamente”, *Vid.* C. Osiek, en la reseña de la obra de CROOK, Zeba A.: *Reconceptualizing Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean* (*Bryn Mawr Classical Review* [2006], 1 - <http://bmcr.brynmawr.edu/2006/2006-02-33.html>).

2. Para otros estudios desde esta perspectiva, *vid.* ELLIOTT, 1996, 148, 150.

o Andrew Drummond (1989), en una de las aportaciones en la obra colectiva editada por Andrew Wallace-Hadrill sobre el patronazgo como práctica social (1989).

Hay unanimidad entre los especialistas en cuanto al carácter reciente del interés por aplicar el conocimiento de las relaciones de patronazgo a la sociedad y al desarrollo del cristianismo primitivo (ELLIOTT, 1996, 150; CROOK, 2004, 54; OSIEK, 2005a, 347-8), aunque sus propios estudios, sumados a los precedentes de Henri Leclercq-Ferdinand Martroye (1938), Friedrich Danker (1982), John Chow (1992), y Stephan Joubert (2001), entre otros, parecen marcar un cambio de tendencia particularmente importante si tenemos en cuenta que el cristianismo, más allá de su discurso radical y trasgresor inicial, se caracteriza por re/producir y dar continuidad a las diversas formas de sumisión y dependencia que articulan la sociedad pagana, redefiniendo la subordinación del esclavo al amo, de la mujer al hombre, y del cliente al patrono. Esta última, pues, permite entender mejor su discurso sobre la concepción de la divinidad, y la relación de los devotos con ella (CROOK, 2004, 54). Como han señalado John Pilch (1980) y Bruce Malina (1980), la actitud de los cristianos hacia su dios se construye, desde un punto de vista sociológico, conforme a las pautas de relación entre el cliente y su patrono. Halvor Moxnes (1991), por su parte, pone de relieve, a través del análisis textual del evangelio de Lucas, que Jesús es presentado como el único y gran benefactor, por encima de todos, considerados iguales entre sí. Beneficios que Clemente no duda en denominar *evergesiai*, aludiendo seguramente al carácter colectivo de los mismos (Clemt. I 19, 2; 20, 11; 23, 1; 38, 3). En realidad, ese papel de patrono está implícito en el mensaje kerigmático: su muerte en la cruz le convierte en el Cristo, “el agente autorizado de Dios en la tierra”, el intercesor omnipotente, que consigue el más importante beneficio, la promesa de la vida eterna para los demás. Y eso, en tanto en cuanto le presenta como rival de la figura del emperador, en su condición de *Pater Patriae* y *Pontifex Maximus*, de mediador autorizado entre los dioses y los hombres, sin duda constituye un mensaje peligroso para el poder establecido (JOUBERT, 2001, 20; OSIEK, 2005a, 360-1). A su vez, los Apóstoles primero —consignado en las palabras que Jesús dirige a Pedro: “...y cuanto antes en la tierra, será atado en los cielos, y cuanto desates en la tierra, será desatado en los cielos” (Mt. 16, 19)—, y los mártires y santos después, se convierten en los privilegiados intermediarios entre la divinidad y los devotos, conseguidores de beneficios tangibles, como curaciones, exorcismos, resurrecciones, y menos tangibles, como el perdón de los pecados, o la gracia divina; la *charis*, que antes del sentido teológico que adquiere en el cristianismo, en el mundo pagano define el favor, la concesión, la magnanimidad, términos que nos remiten, de nuevo, al ámbito de las relaciones desiguales de patronazgo (ELLIOTT, 1996, 152; DE SILVA, 2000, 95-156).

Por otra parte, las diferentes manifestaciones que puede adoptar esta práctica social —ayuda económica y protección personal, hospitalidad, donaciones de diferente naturaleza y de espacios para la asamblea y el culto— forman parte ineludible del proceso y eficacia de la expansión real y afianzamiento material del cristianismo en la sociedad grecorromana, entre el siglo I y el IV d.e.

En todo caso, el carácter predominantemente androcéntrico de la historiografía sobre la importancia y significación del patronazgo en el mundo antiguo, hasta el momento, explica que el aspecto menos atendido por ella sea la participación de las mujeres en este sistema. Sin embargo, el protagonismo de la élite femenina pagana en él está bien documentado y ha recibido la atención de la historiografía de género, a través de los estudios que tienen por objeto la relación de las mujeres con el ámbito económico y el poder, en tanto que condición indispensable para ejercer la ascendencia social que implica actuar y ser reconocida como *patrona*, o como *evergetis*. Así lo afirma Arminda Lozano, a propósito de las mujeres de las aristocracias urbanas helenísticas desde el siglo II a.e. (LOZANO, 2009, 35; 37), y como señala Suzanne Dixon sobre las mujeres del patriciado romano que tuvieron un papel destacado en la creación de riqueza, como atestiguan las fuentes arqueológicas y epigráficas, e incluso las referencias literarias, por más que en éstas no se dirija la atención prioritaria a esta actividad femenina. Es la disposición de fortuna, la acumulación de bienes y prestigio social, lo que permite, sobre todo a las mujeres de más edad, y por tanto, más libres del control masculino, otorgar apoyo pecuniario y favores políticos (DIXON, 2001, 90-1; 102). Y sobre todo, esa conexión aparece con claridad en los estudios centrados en la actividad económica femenina, como la temprana visión de conjunto sobre las Mujeres y la Riqueza, de Riet van Bredden, o las obras colectivas coeditadas por Päivi Setälä, temática sobre la que la historiadora finlandesa ha desarrollado buena parte de su investigación (SETÄLÄ y SAVUNEN, 1999; SETÄLÄ, 2002; 1998); y también en aquellos otros que abordan, de manera concreta, las prácticas evergéticas y de patronazgo de las mujeres, como los elaborados por S. Dixon, quien ofrece además una visión de conjunto sobre el tema, al menos para la parte occidental del mundo romano, en su *Reading Roman Women* (DIXON, 1983; 1992; 2001, 89-112), por A. Lozano, sobre el territorio minorasiático en el periodo helenístico y romano (LOZANO, 2009; 2011), y por Cándida Martínez sobre las manifestaciones de patronazgo femenino, en el caso de Hispania³.

3. MARTÍNEZ, 1990; 2005; *vid.* también CID, 2005.

El interés descende aún si se trata de abordar el papel de las mujeres como patronas en las comunidades cristianas (OSIEK, 2005a, 347; 2005b, 194). Quizá porque, como señala Karen Torjensen a propósito de Lucila, la noble matrona “protectora” de la nueva corriente del donatismo, surgida en Cartago, en el s. IV, se ha tendido más a presentarla como una mujer de espiritualidad exacerbada, con voluntad de intervención en los asuntos de la Iglesia, y de apoyo a movimientos heréticos, y por tanto, de conducta desviada, conforme a los criterios de la jerarquía eclesiástica, a pesar de que se la define como *factiosissima* y *pecuniosissima*, condiciones inherentes al patronazgo⁴. O porque, como advierte S. Dixon, los favores económicos, o de poder, otorgados por mujeres a varones pueden ser fácilmente sexualizados e interpretados como malas influencias o ejemplo de corrupción (DIXON, 2001, 100; 112).

La inclinación de las mujeres hacia el cristianismo inicial ha sido un tema de atención prioritario en la historiografía y la teología feministas⁵, pero es sobre todo la conversión de las más poderosas económica y socialmente, la que nos permite conectar con la posibilidad del patronazgo, como analiza Shelly Matthews⁶, y la continuidad, por tanto, de acuerdo a los nuevos pa-



Imagen de mujer romana de inicios del siglo III.

4. TORJENSEN, 1996, 97. De hecho, con anterioridad al caso de Lucila, los padres de la Iglesia como Jerónimo (*Ep.* 133, 4) prefieren interpretar el apoyo económico de las mujeres “nobles y opulentas” que siguen a Montano, o el de las “elegantes y ricas” que ceden sus bienes, además de sus cuerpos, a Marcos el Mago, tal como denuncia Ireneo de Lyon (*Haer.* I, 13, 3) como una muestra de su debilidad de entendimiento y afán de protagonismo, ejerciendo funciones sacerdotales reservadas a los hombres, y del poder de seducción de estos líderes de movimientos considerados heréticos, antes que reconocer la superioridad implícita de estas mujeres, si se considera que actúan como *patronae*.

5. Para una aproximación a la producción historiográfica, desde la perspectiva de los Estudios de las Mujeres, feministas y de género, y de la Teología feminista, sobre la relación y participación de las mujeres en la configuración y expansión del cristianismo, en el marco del Imperio romano, *vid.* PEDREGAL, 2005a.

6. MATTHEWS, 2001. El predicamento del cristianismo, desde sus primeros pasos, entre

rámetros cristianos, de unas prácticas ya habituales en la sociedad pagana, como atestigua el estudio de Roz Kearsley (1985), a través del caso bien conocido de tres mujeres del mundo romano oriental, dos paganas —Junia Theodora de Corinto, y Claudia Metrodora de Quíos— y la cristiana Febe en la misma *polis* de Corinto. Es Febe precisamente, una de las que más interés ha suscitado en la investigación sobre el cristianismo primitivo, en torno a su cometido como *prostatis* al frente de la comunidad portuaria de Cencreas, ejerciendo labores de patrona semejantes a las de sus contemporáneas paganas (ZAPPELLA, 1989; WHELAN, 1993; GARRISON, 2000). En todo caso, la síntesis que ofrece K. Torjensen, en el apartado dedicado al “Patronazgo y poder femenino”, en su libro sobre el liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva, así como el artículo monográfico de C. Osiek, incorporado después, en parte, como el capítulo noveno —“Women Patrons in the Life of House Churches”—, en la obra que edita, junto con Margaret MacDonald y Janet Tulloch, sobre el lugar de las mujeres en las iglesias domésticas del cristianismo primitivo, constituyen las buenas y escasas aproximaciones globales al tema⁷.

Por su parte, las *clarissimae feminae* de la sociedad cristiana tardo antigua han sido objeto de estudio en trabajos, como el de Rita Lizzi (1989), centrado en la relación de su patrimonio con el poder *de facto* que les otorgaba, a partir del ejercicio de la ascesis; o en el de Andrea Giardina (1988), que analiza las repercusión en su entorno social de las larguezas y disipación de su patrimonio decidida por Melania *Iunior* y su esposo. Desde una perspectiva más preocupada por las mujeres como sujetos históricos, Elisabeth Clark (1986) dirige la atención a un aspecto nodal en el tema que nos ocupa: la aparente contradicción entre el valor moral de la humildad, constantemente alabada por los autores cristianos en estas patricias romanas convertidas al cristianismo, y la continuidad del ejercicio real de una autoridad inherente a su rango social, manifestado a través de prácticas de beneficencia. Y son las aportaciones de Franca Ela Consolino las que nos confirman que las liberalidades de las mujeres de la nobleza occidental y oriental de los últimos siglos del imperio, más allá de su consideración de

las mujeres del patriciado romano y oriental ha sido abordado, entre otros, en los siguientes trabajos: YARBROUGH, 1976; BREMMER, 1988; SALZMAN, 1989; 1992; TORJENSEN, 1992; SIVAN, 1993; BREMMER, 1995; ROUSSEAU, 1995.

7. El patronazgo y poder femenino constituye el capítulo tercero de la obra de referencia para el estudio de las mujeres en el cristianismo primitivo, escrito por K. Torjensen (1996, 93-110); C. Osiek realiza un completo estudio sobre el patronazgo femenino (2005a), cuyas aportaciones son recogidas en el capítulo noveno de la publicación conjunta *A Woman's Place* (OSIEK, MACDONALD y TULLOCH, 2005b, 194-219).

caridad cristiana, responden a las pautas del evergetismo y el patronazgo pagano⁸.

A través de todos estos estudios se pone de manifiesto el gran protagonismo de las mujeres a lo largo del desarrollo del cristianismo primitivo, en ambos lados del sistema, como clientes, y sobre todo, como benefactoras, en las mismas y diversas formas de patronazgo que también ejercieron las paganas: patronazgo personal hacia otras mujeres, y hacia hombres; patronazgo colectivo, más que cívico, en el sentido de que sin ser para toda la ciudadanía, se dedica preferentemente a un grupo, en su caso, la comunidad cristiana, consistente en la prestación de hospitalidad, rescate de prisioneros, ayuda económica de subsistencia, cesión de espacios para la reunión y celebración del culto, o construcción de edificios para el uso común (iglesias, monasterios, *xenodochia*) que se desplegó de forma particular en los lugares “santos” de los orígenes cristianos.

2.—*Las diversas formas de patronazgo*

Pero ¿qué entendemos cuando nos referimos a prácticas de patronazgo? Desde una perspectiva sociológico-cultural, han sido definidas como particulares y difusas, consistentes en el intercambio simultáneo de diferentes recursos, políticos y económicos, así como promesas de reciprocidad, solidaridad y lealtad, que constituyen un todo, implicado en una relación interpersonal, íntimamente vinculada con el concepto de honor y vergüenza (EISENSTADT y RONIGER, 1984, 48-49). Es decir, no se trata de una forma específica de ayuda, sino de diferentes tipos de donaciones materiales, y de prestaciones, de relaciones de poder desiguales, de protección, privilegios, prestigio, influencias, concesiones, y obligaciones mutuas (ELLIOTT, 1996, 148). Refiriéndose particularmente al patronazgo personal, R. Saller lo caracteriza como un intercambio recíproco de bienes y servicios, en una relación asimétrica, por definición (SALLER, 1982, 1; 127-8), y aunque lo habitual es que vincule a individuos de diferente poder y estatus (DRUMMOND, 1989, 101-3), también puede darse entre integrantes de una misma clase social, y no implica la exclusividad, de tal modo que un cliente puede tener varios patronos, y éstos, a su vez, varios clientes (OSIEK, 2005b, 197, WALLACE-HADRILL, 1989, 63-4), y de duración no necesariamente permanente, en la medida que es contraída de manera

8. CONSOLINO, 1989; 2001; 2006. En la misma idea abunda Mar Marcos (1999, 398) cuando afirma que el imperio cristiano proporcionó nuevos cauces para aprovechar las grandes fortunas y el poder de las mujeres de las clases altas.

voluntaria (WALLACE-HADRILL, 1989, 3), y por eso también puede ser cancelada a instancias de una de las partes ante la actitud, por ejemplo, de un cliente *ingratus*, que no proclama los *beneficia* recibidos de su patrono (OSIEK, 2005a, 349).

Esto es posible precisamente porque las prácticas de patronazgo no están reguladas por la ley, sino más bien, a veces, parecerían pensadas para sortearla, y a pesar de que ello podría hacer temer por su estabilidad y su precariedad como medio sostenible de provisión de los bienes y servicios que intercambia (JOUBERT, 2001, 19), su eficacia reside en los principios y valores que la sustentan: la amistad, la generosidad, y de especial relevancia cuando se consideran los vínculos mutuos entre patrono y cliente en el ámbito religioso, la *fides*, *eusebeia*, *pistis* como manifestaciones de la lealtad y la confianza, como analiza Z. Crook (2004, 201-49), a propósito de la conversión de Saulo de Tarso al cristianismo.

El patrono, pues, es quien usa su influencia para proteger y asistir al cliente, proporcionándole sustento, ayuda económica, protección física, apoyo en la vida política o administrativa, amparo ante las instituciones, incluyendo exenciones de la leva militar, o defensa jurídica, e incluso el estatuto de “amigo de Roma” para los extranjeros, y la manumisión, para los esclavos. En contrapartida, el cliente está obligado a corresponder con una serie de *obsequia*, como enaltecer el prestigio y la reputación del patrono, honrarle, y sobre todo, dejar permanente constancia pública de sus beneficios, generosidad y virtud (ELLIOTT, 1996, 149; DANKER, 1982, 317 y ss.).

Si ahora consideramos a los dioses como patronos, los beneficios otorgados por la divinidad cristiana, en concreto, están muy por encima de los que pueden conceder los patronos mortales, tales como curaciones, exorcismos, resurrecciones, y satisface incluso otros servicios, aunque bien es cierto que se corresponden con nuevas necesidades previamente creadas, como el perdón de los pecados o el acceso al reino de los cielos. A veces, son estos patronos los que reclutan a sus clientes, como ocurre en los casos de Asclepios con Aristides, Isis con Lucio, o Jesús con sus discípulos. Éstos entonces, corresponden con oraciones, alabanzas y proselitismo, en el que se emplea un lenguaje paternal para referirse a la relación con la divinidad, y se describe, mediante la comparación, la vida antes y después de los beneficios recibidos (CROOK, 2004, 91-150).

Pero además de este vínculo personal, el patronazgo puede adquirir el carácter plural y cívico que define las prácticas evergéticas; posiblemente este ámbito estuvo cerrado para los cristianos, como tales, al menos en los tiempos iniciales, pero sin embargo, desarrollaron otra modalidad, el patronazgo hacia colectivos —de profesionales, de pobres, o de devotos de religiones privadas (OSIEK, 2005b, 198; 210)—. Se trata de la relación

de protección y beneficencia que se establece entre el patrón y un grupo socialmente inferior, y que se sustancia, en el caso de las comunidades con fines religiosos, en la construcción de templos o lugares de culto, donaciones económicas para proveer las necesidades de los ritos y ceremonias o comidas para los devotos. Las convertidas al cristianismo tendrán un gran protagonismo en esta forma de beneficencia, ya practicada por las nobles de la sociedad pagana⁹.

Ciertamente, todas estas características de las relaciones de patronazgo adquieren nueva dimensión si consideramos a las mujeres como sujetos históricos de ellas. Comportándose como “clientas elegidas” tienen una vía directa y personal de hacerse acreedoras de la gracia (*charis*) de su patrono divino. Pero es a través del ejercicio del patronazgo, sobre todo en los primeros tiempos, cómo las paganas más poderosas recién convertidas al cristianismo encuentran el cauce para re/convertir una práctica que, como sabemos, implica el reconocimiento de la superioridad económica, social o de poder de quien da; un reconocimiento de autoridad y preeminencia femenina compatible con el mensaje radical inicial, pero que la Iglesia irá modulando paulatinamente. El patronazgo permite también a las mujeres —sin saltarse el orden de género de la sociedad pagana— imitar el modelo de Cristo como gran mediador y benefactor, que sin embargo se presenta como el más necesitado cliente, y siguiendo sus propias recomendaciones, hacerse merecedoras de la gloria del reino eterno, en el juicio final: “...porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; peregriné y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; preso, y vinisteis a verme” (Mt. 25 35-45). Es decir, a través de estas formas de relación las mujeres pueden sentirse parte del discurso cristiano, porque también son artífices de su materialización, pues todas estas buenas acciones —dar alimento y vestido, hospitalidad y cuidado— que de algún modo entroncan con las actividades consideradas como propias de las mujeres, son imprescindibles para entender la expansión y afianzamiento del cristianismo en sus primeros tiempos. Quizá sea esa dualidad entre la realidad social y su representación ideológica lo que permita entender la aparente contradicción que recogen en sus títulos los estudios de Roman Garrison (2000) y de C. Osiek (2005a), refiriéndose al protagonismo de las mujeres como *diakonos* (servidor) y *prostatis* (patrona) de la comunidad, a la vez, pues la primera palabra tiene claras connotaciones de estatus servil o inferior, mientras la segunda sugiere una posición de riqueza y privilegio,

9. Osiek (2005a, 357-8) recuerda a Sergia Paulina, que albergaba un colegio funerario en su casa, y a Pompeya Agripinila, patrona de una asociación dionisiaca, entre otras.

que Plutarco (*Romulus*, 13), autor contemporáneo del primer cristianismo, no duda en identificar con patrono.

Si tenemos en cuenta que los actos de patronazgo están motivados en última instancia por un afán de *filotimia*, *filodoxia*, *cupido gloriae*, y más allá de la dosis de compasión que pueda implicar el concepto cristiano de caridad, el honor y la fama a alcanzar, el objeto de la aspiración de prestigio social de las mujeres que la practican, de mantenerlo y revalidarlo de acuerdo a los nuevos valores, depende de la capacidad de presentarlo, paradójicamente, como un acto de humildad y servicio, tal como Clemente de Alejandría les recuerda a los corintios: “cuanto mayor se crea cada uno, tanto más debe humillarse y buscar, no su propio interés, sino el de la comunidad (Clement. I 48, 6). Por su parte, para los intereses proselitistas de la Iglesia no se puede pensar en mejor prueba de la fuerza transformadora de la fe cristiana, y a la vez, mejor modelo de adoctrinamiento que el de una mujer preeminente que, siguiendo el ejemplo de Jesús, pone todos sus poderes al “servicio” de los demás. Agradecer su *evergesia* es la forma implícita de reconocer a quien tiene el estatus suficiente para ser *prostatis*; en quien mejor se puede apreciar también su virtud para descender y comportarse como *diakonos*.

3.—El patronazgo femenino cristiano

Las mujeres desempeñaron ese “servicio” desde los primeros pasos dados por el iniciador de la nueva religión, y sus discípulos. Lucas (8, 1-3) cuenta que en su viaje por las distintas ciudades y pueblos Jesús de Nazaret y sus doce seguidores estaban “atendidos” por algunas mujeres agradecidas por haber sido curadas, entre ellas María de Magdala, Susana, y Juana, esposa de Cusa, administrador de Herodes, es decir, proporcionaban cobertura económica a sus necesidades materiales “con sus propias posesiones” y a buen seguro facilitaban las relaciones y ayudaban a resolver posibles conflictos con la autoridad, gracias a su posición y rango.

3.1.—Las primeras benefactoras

Esa función de patronazgo cobrará nuevas dimensiones durante la fase de difusión del mensaje cristiano, en la que no siempre es fácil distinguir su carácter personal o colectivo, pues la labor evangelizadora de los Apóstoles se facilita en gran medida por el apoyo de algunas mujeres, que no sólo le prestaron su ayuda al predicador, sino que también proporcionaron los medios y espacios para la reunión de los seguidores cristianos en torno

a su presencia. Pablo dedica su agradecimiento expreso a Junia, “apóstol insigne” en Roma (Rom. 16, 7), a Priscila y Aquila en Efeso (ICor 16, 19), Evodia y Sintique en Filipos (Filip 3, 17), Ninfa en Laodicea (Col 4, 14-15) y Febe en Corinto (Rom 16, 2). La labor de ésta última de apoyo e influencia en la comunidad de Cencreas queda recogida en su denominación como *prostatis*, cuyo significado se perfila más claramente a través del papel que desempeña otra mujer, contemporánea de Febe en Corinto, Junia Theodora, a quien se dedica el mismo título, en los textos de agradecimiento y honor que sus compatriotas licios le otorgan, por darles hospitalidad, e interceder por ellos ante la autoridad romana en la ciudad mercantil (KEARSLEY, 1985). La importancia de Febe como *prostatis* en el afianzamiento de la comunidad cristiana en Corinto, y en Roma, se pone de manifiesto por la trascendencia que su actividad alcanzó, no solo referida y alabada por Pablo, sino que deja su impronta y será recordada con posterioridad, como ilustra el epígrafe funerario de finales del s. IV, hallado en el Monte de los Olivos, que conmemora a “...la sierva y esposa de Cristo, Sophia la diaconisa, la segunda Febe...” (KRAMER, 2004, 91a, 257-8)¹⁰. Por otros textos, aunque sea a través de referencias mínimas, podemos saber de otras mujeres que prestaban su casa para la oración de la inicial comunidad cristiana, configurando así el modelo de la *domus ecclesiae* y de los *tituli* posteriores, como la de María, a la que llega Pedro (Hch. 12, 12), o la de Apia en Colosas (Flm., 2). Y de su holgada posición económica, que les permite, como a Tabita “rica en buenas obras y en limosnas”, ejercer la beneficencia con las viudas, siguiendo el mandato cristiano (Tim. 5, 16), que la lloran agradecidas por las “túnicas y mantos que en vida les hacía”, por lo que suplican a Pedro que la resucite (Hch. 9, 36-42). O Lidia, dueña de un negocio de púrpura en Tiatira, que alberga a los apóstoles itinerantes y los acoge en su casa, una vez librados de la cárcel (Hch. 16 14-15; 40). El caso de Lidia nos permite también constatar su autoridad, su condición de *domina* y *patrona*, pues es ella quien decide su conversión, y además “se bautizó con toda su casa” (Hch. 16, 15) como también parece que Cloe, en Corinto (1Cor. 1, 11), o Tavías, en Esmirna (Ignt. *Smyrn* XIII, 2) están a la cabeza de una *familia*. El hecho de que algunas de estas mujeres no aparezcan relacionadas con ningún varón, la libertad con la que disponen de sus bienes a favor de su inclinación religiosa, y sobre todo, la capacidad para decidir no solo su conversión, sino también sobre la “de los suyos”, hace pensar que, lejos de estar sometidas a la tutela masculina, se comportan como

10. Sobre las funciones de Febe para con la comunidad cristiana, *vid.* GARRISON, 2000, y sobre la relación de Pablo y Febe, *vid.* las reflexiones de Osiek (2005b, 215-6) y Whelan (1993).

un *paterfamilias*, haciendo buena la recomendación de Plutarco —cuando afirma que las inclinaciones religiosas de éste deben ser normativas para toda su familia—, y la opinión de algunos autores cristianos, que consideran conveniente que todos los sometidos a la *potestas* del *paterfamilias* tengan sus mismos dioses¹¹. La aplicación de esta costumbre se pone de manifiesto en la contundencia con la que son castigadas las esposas, hijas o esclavas que muestran su inclinación cristiana, contra la voluntad del varón que las tutela¹², y resalta, por tanto, la autonomía con la que estas mujeres actúan, y con la que otras ejercerán el siempre denostado patronazgo personal hacia los hombres.

3.2.—El patronazgo personal

Concluida la etapa apostólica, las mujeres se implicaron en la “protección” de algunos hombres cristianos destacados, en momentos inciertos o peligrosos, bajo la amenaza de la persecución o el martirio, procurándoles la ayuda que Ignacio le agradece a Alce, a la que se refiere como “nombre para mí querido” (*Smyrn* 13, 2; *Pol* 8, 3) seguramente por la cobertura recibida, aun en contra de la opinión de su familia judía (*Mart Pol* 17, 2), como sugiere Osiek (2005a, 364). Atanasio, obispo de Alejandría, defensor del credo niceno, y perseguido por los arrianos bajo el reinado de Constancio, se refugió en casa de una virgen, que le ocultó, le cuidó y “proveyó a todas sus necesidades” durante seis años, hasta que el emperador murió, como relata Paladio (*H L*, 63). También Orígenes, quien afirma que, entre la muchedumbre de los que abrazaban la doctrina cristiana, había “mujeres delicadas y nobles” (*Cels.* III, 9), se benefició de la ayuda de una “señora riquísima en medios de vida y muy distinguida en lo demás”, que a principios del siglo III, reunía en su casa de Alejandría una comunidad de cristianos, y que, como cuenta Eusebio de Cesarea, amparó a Orígenes, cuando éste perdió a su padre, y con él sus propiedades familiares, tras la persecución de Maximino; esta benefactora le costeó sus estudios de retórica, que le iniciaron en su gran erudición, y le permitieron ganarse la vida¹³. Más tarde,

11. Plut. *Mor.*, 140 D, 19, afirma en sus *gamika parággelmata* que la esposa está obligada a profesar las mismas creencias que su marido. *Vid.*, entre los autores cristianos, las opiniones de Herm. *Pas.*, *Vis* II 3, 1, y Arist. *Apol.* XV, 6.

12. Son conocidos diversos ejemplos de denuncia o de severa aplicación de la violencia por parte de sus maridos, como reacción a la conversión de sus esposas (*Iust. Apol.* II, 2; *Acts. Philip.*, 114-20; *Acts. Jo.*, 63; *Acts. Thom.* XI, 153), de sus hijas (*M. Agap.*, 1, 2; 5, 4; *M. Perp.*, 3), o de sus esclavas (*M. Pion.* 9, 4).

13. Eus. *H E* VI 2, 12-15. *Vid.* sobre este particular los comentarios de Torjensen

cuando se vio obligado a huir de su ciudad, halló el refugio que Juliana le proporcionó en Cesarea de Capadocia, tal como nos cuenta Paladio en su *Historia Lausiaca*; este autor, muy sensible a las acciones de las mujeres, dice de la “virgen Juliana” que “era considerada muy culta y fiel a Dios”, y añade que él encontró un libro antiquísimo, que Orígenes aseguraba haber obtenido de Juliana, cuando estaba escondido en su casa, el cual ella, a su vez, afirmaba haberlo recibido de manos de Símaco, un traductor judío de los escritos hebraicos del Antiguo Testamento, de fines del siglo II¹⁴. Sin embargo, es interesante constatar que cuando Eusebio de Cesarea habla de ella como “una tal Juliana” lo hace en forma bien distinta; muestra un total desprecio por su importancia, asociándola a Símaco, a quien identifica como integrante de la herejía de los ebionitas (Eus. *H E* VI 17, 1); de forma parecida a como anteriormente nos ha presentado a la mentora de Orígenes, cuya riqueza y distinción servían, sin embargo, para cuidar y “rodear de los máximos honores” a un “hombre muy conocido, uno de los herejes que entonces había en Alejandría” (Eus. *H E* VI 2, 13). Pero no es el historiador eclesiástico el único que caracteriza este vínculo de superioridad entre patrona y varón como inconveniente, bien desvirtuando el poder, formación y posición de la protagonista, al presentarla —como hace Ireneo de Lyon— como una débil mental, fácil víctima del engaño de quien la utiliza para sus intereses contrarios a la Iglesia¹⁵; bien desprestigiando al varón, cuyos planteamientos erróneos, calificados de herejías, quedan probados en su desviación precisamente por ese predicamento entre las mujeres, y no entre la jerarquía eclesiástica. Así, Jerónimo alerta a Teodora, integrante de las élites urbanas de la Bética, contra la “seducción” de los herejes, entre los que cita a los gnósticos Basílides y Marcos, aunque en la Hispania de los últimos años del s. IV, es Prisciliano quien constituye la más seria amenaza, cobrándose sus piezas sobre todo entre las crédulas y ricas mujeres (Hier. *Ep.* 75, 3). Sabemos por sus propias cartas que Jerónimo disfrutó el mecenazgo de Teodora y su marido Lucinio, que le habían enviado ayuda económica, y que deseaban tener la obra escrita del monje, para lo que habían costado el viaje y la estancia de seis amanuenses que copiaran dichos escritos, entre ellos quizá la parte de la *Vulgata*, la traducción latina de la Biblia, que ya habían llevado a cabo Jerónimo y sus colaboradores; y que

(1996, 103-4), quien señala cómo el nombre de tan importante dama se mantiene en el anonimato, aunque debía tener un elevado nivel intelectual y ocupaba un destacado papel en la iglesia de Alejandría.

14. Pall. *H L*, 64. (Elm, 1994, 30) cree que su erudición y la hospitalidad con Orígenes, evidencia su posición económica elevada.

15. *Vid. supra* n. 4.

estaban pensando en ir a Tierra Santa, donde éste se encontraba, pero la muerte de Lucinio, interrumpe los planes (Hier. *Ep.* 71, 4-5; 75, 4).

Estas mujeres, de probada altura intelectual, ejercen su patronazgo con filósofos, pensadores y creadores, como hará también Anicia Faltonia Proba. La pareja formada por ella y su marido, Sex. Cla. Petronio Probo, especialmente ella, fueron los protectores de un joven Claudiano, el último gran poeta pagano de Roma, que recién llegado de su Alejandría natal escribe su primer poema en latín, el Panegírico de los dos hijos de Anicia, que comparten el consulado del 395¹⁶. Ya viuda, mantiene asimismo, relación epistolar y espiritual con otros intelectuales eclesiásticos, y apoyó a Crisóstomo y Rufino en la disputa origenista (Chrysost. *Ep.* 168).

Tampoco se acomodan bien con la idea de débiles seres femeninos manejables, mujeres como María de Casobolos, cuya historia se relata en sendas cartas consideradas apócrifas en la correspondencia de Ignacio, quizá por el protagonismo y ascendiente que ella parece tener sobre el obispo de Antioquía. En su misiva “exhorta” a Ignacio a nombrar para sendos cargos de obispo y presbítero, a Maris y Eulogio, a quienes ella propone, a pesar de que, como se deduce de la carta, eran demasiado jóvenes para desempeñarlos (Ign., *Mar.*, I); Ignacio la trata en su respuesta de “mujer sapientísima” (Ign., *Mar.* I, 3), y le confirma que ha hecho con mucho gusto “lo que por tu carta mandaste... sobre las personas que tu aprobaste” (Ign., *Mar.*, III, 1). Si como propone Mary R. Kramer (1984, 375), estas epístolas pueden datarse en el s. IV d. e., se trataría de textos que retrotraen a momentos más tempranos, como el s. II d. e. en el que vive Ignacio, un comportamiento de patronazgo femenino del que conocemos varios ejemplos para esos tiempos posteriores, como el de Zenobia, reina siria de Palmira, gobernante de un vasto territorio oriental, que conservó frente a Roma durante buena parte del siglo III d. e., mujer vinculada a los círculos intelectuales, como lo prueba su patronazgo con el filósofo Longino, y que consiguió alzar a otro de sus clientes —Pablo— al obispado de Samosata (Ath., *h. Ar.*, 71), en el que se mantuvo, pese a los intentos sinodales por desposeerlo, hasta que Zenobia sufrió la derrota a manos del emperador Aureliano, quien, según Eusebio, hizo efectivo también el desalojo de Pablo de su casa episcopal (Eus. *H E* VII 30, 19)¹⁷. Ya nos hemos referido a Lucila, la *clarissima femina* de ori-

16. ROUSSEAU, 1995, 122. *Vid.* Claud. *Carm.*, introducción, traducción y notas de M. Castillo Bejarano, *Biblioteca Clásica de Gredos*, 180, Madrid, 1993. A pesar de ello, Claudiano sólo destaca en ella su condición de madre, comparándola con Latona, progenitora de los dioses Diana y Apolo y como ésta, su grandeza está en haber parido dos seres mucho más importantes que ella. Señala también su pudor comparable al de Juno, modelo divino de esposa.

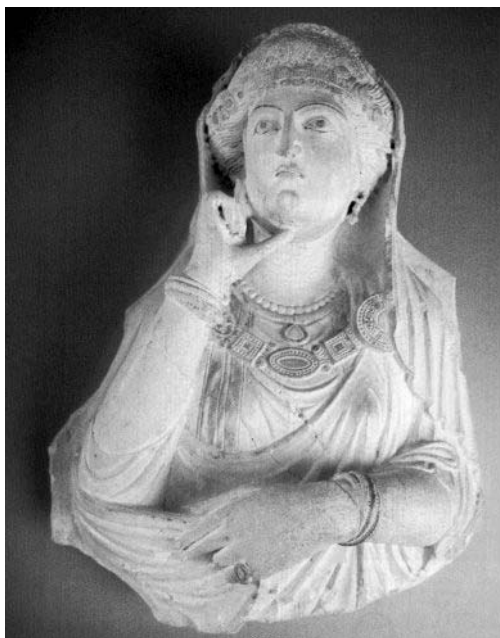
17. K. Torjensen (1996, 102) recuerda otras prebendas, como el cargo de *procurator*

gen hispano, que al otro lado del Mediterráneo, cambió el rumbo de la iglesia africana en el s. IV d. e., imponiendo la fuerza de la espiritualidad martirial, que ella practicaba y defendía, frente a la jerarquía sacerdotal de Cartago y Numidia, sobre muchos de cuyos miembros ejercía el patronazgo social y económico, con el que consiguió la promoción al solio episcopal cartaginés de Mayorino, al que sucederá Donato, otro de sus clientes, quien dará nombre al cisma donatista, que pervivirá hasta el s. VII d.e. (Aug., *Cresc.* III, 32-3).

Otra de las grandes benefactoras reconocidas de la Iglesia primitiva es Melania *Senior*, de origen hispano y perteneciente a la gens *Antonia*; su vida discurre

en Roma hasta que, una vez se hubo quedado viuda a los veintidós años y después de perder también a dos de sus tres hijos, parte hacia Alejandría, luego al desierto de Nitria y finalmente se instala en Jerusalén. En su periplo y actividad la acompañó Rufino de Aquilea, traductor de Orígenes, a quien, como a Evagrio del Ponto, le procuró su protección. A él confió el monasterio masculino que costeó en el Monte de los Olivos, mientras que ella dirigía el femenino, que acogía a cincuenta vírgenes. Cuenta Paladio (*H L* 46, 5) que Rufino fue designado después presbítero, y Melania le apoyó asimismo en otras controversias eclesiásticas en Jerusalén, y en la disputa origenista que aquél mantuvo con Jerónimo, entre otros (CONSOLINO, 2006, 83).

Sin duda, Olimpia es otro buen ejemplo de “como una mujer rica y noble puede ejercer su influencia incluso en la Iglesia” (CONSOLINO, 2001, 182), hija y esposa de hombres vinculados al poder, casada con un pariente de Flacila, esposa de Teodosio, cuando quedó viuda a los veinte



Dama de Palmira (Siria).

ducenarius, que la reina procuró a Pablo de Samosata y cómo por ello, también en este caso, Eusebio de Cesarea (*H E* VII, 27-31) censura el comportamiento heterodoxo y licencioso de Pablo.



Monedas de Zenobia, reina de Palmira (Siria).

años, consiguió eludir los planes matrimoniales que había hecho para ella el emperador, y fue ordenada diaconisa por Nectario en la década de los noventa del siglo IV d.e. (*V. Olymp.*, 3-6). Dicho vínculo con el obispo de Constantinopla lo mantuvo con su sucesor, Juan Crisóstomo, incluso después de su exilio, ayudándole con dinero para él y su séquito, y para auxiliar a los cautivos y los pobres (*V. Olymp.*, 5; 7-8; 14).

Algunas, pues, encontraron en el apoyo a sus “protegidos” un medio para canalizar su preeminencia social, ejercer un poder real para satisfacer su vanidad o ambición, y hacerlo visible en un mundo propagandísticamente nuevo, como el propuesto por el cristianismo, pero que continuaba bajo un orden androcéntrico. Su *filotimia* respondía a las mismas razones que movían a sus contemporáneas paganas, de alcanzar títulos y honores, como Olimpia, que no sólo consigue ser designada diaconisa, sino que lo sean también sus parientes Elisantia, Martiria y Paladia, a pesar de no tener la edad de sesenta años requerida al efecto en la ley eclesiástica, en respuesta a las diversas donaciones de bienes inmuebles y monetarios, a expensas de los cuales se construyó el monasterio fundado por ella (*V. Olymp.*, 7). La liberalidad caritativa le granjeaba, no solo el prestigio social, sino también la posibilidad de intervenir en los asuntos de la Iglesia. Por el contrario, su no reconocimiento se traducía en la frustración que supuso el que, lejos de conseguir el retorno de Crisóstomo, Olimpia tuviera que ir también al exilio (CONSOLINO, 1989, 982-3; 2001, 181-3); la misma sensación que se apoderó de Melania *Senior* “que esperaba ser honrada, o al menos, reconocida”, ante la ingrata actitud de Pambo, que, por el contrario, le mostró su absoluta indiferencia, falta de aprecio, y la advirtió del pecado de soberbia, por la donación que acababa de hacerle de trescientas libras de plata, para su subsistencia y los demás eremitas (Pall. *H L* 10, 2-4). Como gesto de ostentación evidente es también el donativo de grandes cantidades de oro que su nieta, Melania *Iunior* y su marido, harán a los monjes retirados en

Nitria, que, conscientes de su inutilidad en el desierto, lo arrojarán al río, como hace Efestión (*V. Mel.*, 39).

3.3.—Caridad o Evergetismo

Sin duda los *beneficia* adquieren perfiles más claros de caridad cuando se extienden y afectan a un grupo más amplio, ganando así también una repercusión mayor, inherente a la práctica evergética. F. Consolino resuelve muy bien la aparente diferencia que señalaba Paul Veyne entre caridad y evergetismo —definiendo la primera como un acto gratuito de generosidad realizado en busca del cielo, mientras que un acto evergético sería el acto de generosidad realizado en busca de la fama/honor en la tierra—, en la siguiente idea: “el espíritu de *selfpromotion* y de exhibición característico del evergetismo pagano no está muerto entre la alta aristocracia cristiana” (CONSOLINO, 1989, 969, n. 1; 978). Digamos que el cristianismo le dio una nueva dimensión a esa fama, convirtiéndola en una credencial para la vida celestial, además de revalidar su carácter terrenal.

Entre las actividades de beneficencia destinadas a un uso colectivo figura, sin duda la ya mencionada hasta aquí de construcción y financiación de monasterios, o lugares de recogimiento para quienes deciden dedicarse a la vida ascética. Estas mujeres de la aristocracia tardo antigua, desde la “libertad” de decisión que les permite su condición *sui iuris* de viudas muy jóvenes, o de vírgenes consagradas a dios, utilizan también la disponibilidad de sus importantes patrimonios y fortunas, amparadas en las legislación constantiniana que derogaba las leyes caducarias augusteas (*C. Theod.* VIII, XVI, 1, 1), para facilitar la configuración de monasterios, como hace Olimpia, que dona sus propiedades en el territorio oriental (Capadocia, Bitinia, Galacia, Tracia) y algunas de las casas que posee en el entorno de la catedral en Constantinopla, para albergar el cenobio que regirá (*V. Olymp.*, 5); o Macrina, que junto con su madre y sus siervas, constituyen una comunidad de religiosas en Annesis, en una de las riberas del río Iris, enfrente del monasterio de monjes que, asimismo, había fundado su hermano Basilio (Greg. Nyss. *V. Macr.* 7, 7). En occidente la recepción de las ideas monásticas llegadas de oriente da lugar a la configuración de los tempranos núcleos de monacato urbano y doméstico en la segunda mitad del siglo IV d. e.; entre los primeros figura el palacio en el que Marcela y su madre Albina dirigían el conocido como “círculo del Aventino”, al que pertenecían también Paula, y su hija Eustochio, Asela, Marcelina y Felicidad, entre otras, como relata Jerónimo, que mantuvo una activa relación con ellas (*Hier. Ep.* 23, 1; 30, 14, *passim*). Pero pronto la liberalidad de estas matronas se encaminó a Tierra Santa, para exhibir su caridad, y dejar su impronta precisamente en

los escenarios iniciales del cristianismo. Allí se instala Paula en la década de los 80 del siglo IV d. e.; después de dejar muestras de su generosidad a su paso por Egipto, Chipre y Jerusalén, funda en Belén un monasterio para mujeres “venidas de todas las provincias” (Hier. *Ep.* 108, 20), que ella, y su hija Eustochio después, regirán, así como otro para monjes, al cargo de Jerónimo. Diez años antes había hecho lo mismo Melania *Senior*, que inició en Alejandría sus donaciones y actos de patronazgo hacia todos aquellos —clérigos, obispos— perseguidos, para establecerse después y sufragar la fundación, ya referida, de sendos monasterios: uno femenino para albergar a cincuenta vírgenes, y otro masculino, bajo la dirección de Rufino (Pall. *H L* 46, 5-6). Todo un ejemplo que su nieta, Melania *Iunior*, se afanará en imitar a gran escala. Junto con su esposo Piniano, con el que decide vivir un matrimonio ascético, se libra a una caridad compulsiva, preocupante incluso para los obispos norteafricanos (GIARDINA, 1986, 85; 133-4) que les lleva a vender sus propiedades en Hispania, y en África, donde lo emplearon en comprar islotes para albergar anacoretas, y fundar monasterios, cuya vida también sufragaban (*V. Mel.*, 19-20).

Las fuentes no precisan qué tipo de autoridad ejercen estas mujeres al frente de las congregaciones que crean y financian —salvo en aquellos casos, como los de Olimpia y sus parientes, que aparecen identificadas con el diaconato, integrado en el orden jerárquico solo en las comunidades orientales—, quizá, porque como ya señalara Elisabeth Clark (1986, 214-5), dicha autoridad no se basaba en el desempeño de un cargo o función determinada, sino en su propio estatus, derivado de su condición aristocrática. Y como tales, estas “señoras del claustro”, como las denomina F. Consolino (1989, 983), actúan como patronas o incluso aún *dominae* de sus esclavas; siguen decidiendo sobre sus creencias y sus vidas, tal como se desprende de la noticia común en casi todos los casos de que dichos monasterios se nutren en buena medida de esas siervas o esclavas, que “acompañan” a las *clarissimae* en su retiro ascético, sin que esté clara la manumisión previa de aquéllas, ni la consulta de su voluntad. Si la decisión de Demetriade, la nieta de Anicia Faltonia Proba, de consagrarse como *virgo dei* supone que, “*exemplum patronae et dominae secuta est clientium turba atque famularum*” (Hier. *Ep.* 130 6, 2), claramente se dice que Melania *Iunior* y Piniano pueblan sus monasterios en Tagaste con ochenta monjes y ciento treinta vírgenes “*ex propriis servis et puellis*” (*V. Mel.*, 22); y de las doscientas cincuenta mujeres que integran el monasterio de Olimpia en Constantino-pla, cincuenta son sus siervas (*V. Olymp.*, 6). En el monasterio de Paula hay vírgenes de condición “noble, media e ínfima” (Hier. *Ep.* 108, 20). Y aunque todas compartan las duras condiciones, en cuanto a comida, vestido, vigilia y castigos corporales, sin diferencia de rango, tal como Macrina le propone a su madre como norma de vida, en el monasterio a donde se han

retirado con sus sirvientas (Greg. Nyss., *V. Macr.* 7, 7), ello no es sino una forma de evidenciar su conversión, que no se cuestiona la dependencia y la esclavitud, antes bien las utiliza como la medida de la rebaja en su condición, aceptada por las, no sólo libres, sino integrantes de la elite social que, como Laertes, renuncian voluntariamente a sus privilegios¹⁸; forma parte del discurso de servicio y humildad que proclama la excelencia de estas mujeres.

Por supuesto, las nobles cristianas, siguiendo el modelo de las poderosas paganas o judías¹⁹, contribuyen también a la construcción y engrandecimiento de enclaves religiosos, con templos y edificaciones aledañas. La documentación epigráfica constata esta labor realizada por las diaconisas, como Agripiana, a la que se atribuye la donación de un mosaico en Patras (KRAMER, 2004, 91E, 259), o Matrona —quizá solo nombre genérico— “la más pía diaconisa”, que también en cumplimiento de su voto, pavimentó una exedra con mosaico, en Stobi, Macedonia (KRAMER, 2004, 91F, 259). Pero de nuevo son los lugares sagrados para el cristianismo los preferidos para levantar monumentos a la munificencia femenina. Siguiendo el ejemplo de Helena, madre del emperador Constantino, que había construido varios templos —en la gruta de la natividad, el monte de los olivos, y el monte calvario, donde supuestamente recuperó la *Vera Crux*—, entre las muchas y cuantiosas muestras de liberalidad durante su viaje por Tierra Santa, en la década de los 30 del siglo IV d. e., y que le había valido el reforzamiento político a su hijo, y su aclamación como santa²⁰, otras peregrinas poderosas patrocinan también la erección de iglesias y *aedicula*. Así la hispana Poemenia, vinculada a la familia imperial, erigirá la capilla de la Ascensión en el Monte de los Olivos²¹. Y Melania *Iunior* y su esposo, instalados en Jerusalén,

18. Hom. *Od.* XVI, 138-141; XXIV, 205-260 cuenta cómo Laertes, el padre de Odisseo, abandonó libremente el palacio para vivir y cultivar el campo, llevando una vida y un aspecto similar al de sus esclavos, por uno de los cuales le toma su hijo a su regreso a Ítaca.

19. Algunas de las cuales son recogidas por C. Osiek (2005a: 355-6), como la judía Tation, que erige o remodela el recinto en torno de la sinagoga en Cime; Julia Severa dona propiedades a la sinagoga de Acmonia, en Frigia; Euxenia, sacerdotisa de Afrodita en Megalópolis, que dona una hospedería para visitantes egregios y el muro que rodea el templo; y Eumachia, sacerdotisa pública, que erige a sus expensas una galería, portico y criptopórtico en el foro de Pompeya, dedicados a la *concordia* y *pietas augusti*.

20. CONSOLINO, 2001, 192-6. *Vid.* BRUBAKER, 1997, 58, sobre la obra edilicia de Helena en Tierra Santa y en Constantinopla. J. Herrin (2002, 44; 312) señala que el modelo de las prácticas evergéticas de monumentalización cristiana de Helena fue seguido también por las emperatrices cristianas posteriores.

21. No está claro si es Poemenia la noble a la que Jerónimo denosta en su carta a Furia (*Ep.*, 54) por el séquito y boato regio del que se rodea, integrado por obispos, presbíteros, y servidores, en su periplo por Tierra Santa; *vid.* (PEDREGAL, 2005b: 328).

y empeñados en alcanzar una pobreza ejemplar, sufragan la construcción de otro templo en el mismo lugar (*V. Mel.*, 37). En occidente, Roma continuará siendo un territorio favorecido por la *beneficentia* femenina cristiana, que levantará iglesias, como la que hace construir Demetriade, para el culto de S. Esteban, en una de sus posesiones, en la vía Latina (CONSOLINO, 2006, 117). Y tantas otras “bone gatherers”, como denomina Nicola Denzey (2007) a las protagonistas del interesante estudio que dedica al patronazgo ejercido por las nobles romanas convertidas al cristianismo, de mitad del s. III d. e. a mitad del s. IV d. e., canalizado a través de la construcción de catacumbas, hipogeos e iglesias para albergar los restos de las mártires, y los suyos propios. Cree la autora que esta labor ejercida por las *Creperia Tryphaena*, *Proba*, *Prisca*, *Veneranda*, o *Comodilla* que protagonizan su estudio, ilustran una práctica muy extendida, que permitía a las ricas y cultas convertidas ejercer una influencia religiosa, política, social y cultural en su ciudad y en la comunidad cristiana, en una suerte de cargo no oficial de la Iglesia, como parece desprenderse de las representaciones murales de estos espacios, y tan importante, como olvidada, debido a la labor de silenciamiento llevada a cabo por la jerarquía —masculina—, particularmente por el Papa Dámaso, que tomó el control de estos lugares, presentándose como el gran patrono del culto a los mártires, llevando a cabo una “masculinización” de la memoria y la devoción, al promocionar el culto a los santos, en lugar de a las santas y mártires, y relegando al olvido a algunas de éstas y a las que habían alimentado y sufragado el culto a sus reliquias (DENZEY, 2007, 146; 179).

La construcción de otros espacios entronca con la obligación pagana del *hospitium*, así, los albergues para peregrinos y forasteros, como el *diversorium peregrinorum* que Paula levantó para hospedar a los pobres recién llegados a Belén, como si de nuevos “María y José” se tratara (Hier. *Ep.* 108, 14), o el *xenodochium* que su yerno Pamaquio financia en el puerto de Ostia para asistir a los viajeros en peregrinación (Hier. *Ep.* 66, 11), en lo que recibió la ayuda de Fabiola, otra de las nobles cristianas del Aventino que, a su vez, costea el primer *nosocomium* en Roma, en el que ella misma atiende con sus manos a los enfermos (Hier. *Ep.* 77, 6)²². Como bien advierte F. Consolino (1989, 976), esta modalidad de caridad asistencial introducida en Occidente por la aristocracia convertida, les permite emular unas prácticas que en la *pars orientalis* del imperio desarrollan los monjes y sobre todo, la jerarquía episcopal.

22. Labor de caridad asistencial, que también Eutropio (PL XXX, coll. 47-52) alaba en Cerasia, otra noble hispana del s. IV d.e., por su atención a los enfermos, ayudándolos con comida, y actuando como una madre, casi una criada.

También tiene precedente pagano el patronazgo de ayuda alimentaria y subsistencia de diversos colectivos. Detrás del ejemplo de las dos emperatrices Faustinas, otras muchas ricas y nobles encontraron el modo de hacer presente su liberalidad, a través de programas de alimentación para los niños pobres, o para las jóvenes de su ciudad²³. Los destinatarios de esta caridad a manos de las nobles cristianas son, los grupos desfavorecidos de la comunidad (viudas, pobres, monjes, clérigos). Y si hay algunos ejemplos destacados por lo ostentosamente desmedido de su cuantía, como el de Melania *Senior* —quien, según su pariente Paulino de Nola (*Ep.* 29, 11) alimentó durante tres días a cinco mil monjes rebeldes—, se puede decir que su generosidad en atender las necesidades primarias es una constante en la descripción laudatoria de su comportamiento. Así de la propia Melania *Senior* dirá Paladio que durante veintisiete años recibió con alimento a cuantos llegaban a Jerusalén, y ayudó con comida y bienes al clero local (*Pall. H L* 46, 6). Jerónimo, por su parte, dice que Paula “...tenía por daño propio que algún estropeado y hambriento fuera sustentado con la comida de otros...” (*Hier. Ep.* 108, 5). Y todavía en el s. VI d.e., el epitafio de la diaconisa María, en Arquelais (Capadocia), la recuerda porque en la observancia de los preceptos apostólicos (*ITim.* 4, 10): ...se ocupó de los niños, practicó la hospitalidad, lavó los pies de los santos, compartió su pan con los afligidos” (KRAMER, 2004, 91C, 258).

En otras ocasiones no es tanto con los medios materiales, sino con su influencia y capacidad de intervención cómo las *patronae* cristianas exhiben su rango. Siguiendo el ejemplo de las mujeres de la *domus augusta*, alguno tan cercano como el de Marcia, la concubina de Commodus, quien según Hipólito, intercedió ante el entorno de los libertos imperiales para conseguir la liberación de los cristianos condenados a las minas en Cerdeña, a principios del s. III d. e., entre los que se encontraba el futuro Papa Calixto (*Hipp. Philosoph.* 9 12, 1-12), otras *clarissimae* cristianas pondrán su empeño en la liberación de rehenes y ayuda a los prisioneros, hasta convertirse en uno de los motivos recurrentes en sus elogios²⁴. Es bien conocida, en este sentido, la decisión tomada por Anicia Faltonia Proba, que Jerónimo

23. Osiek (2005a, 356-7) recuerda a algunas de ellas, como Crispia Restituta de Be-nevento, Cecilia Macrina, que distribuía mensualmente comida para cien muchachos y cien muchachas en Tarracina; Fabia Agripina, que destinó un millón de sestericios a un programa semejante para un centenar de muchachas, en Ostia, en honor de su madre; Menodora, que entre los muchos dones a su ciudad de Silion, en Pisidia, se incluían trescientos mil denarios para atender a sus niños, para honrar la memoria de su propio hijo; o Tata, que entre sus muchas liberalidades organizaba banquetes para los ciudadanos de Afrodiasias.

24. La ayuda y asistencia a los prisioneros se alaba en Melania *Senior* (*Pall. H L* 54, 1), Melania *Iunior* (*V. Mel.*, 19), o en Olimpias (*V. Olimp.* 13, 4), entre otras.

encomia en la carta que le dirige a su nieta, Demetriade: Huyendo de la invasión itálica de Alarico, Anicia busca refugio en África, donde tendrá que sortear otros peligros, como el del *comes* al mando —Heracliano— que vende a las romanas a los mercaderes sirios; para evitarles esa suerte a las mujeres que la acompañan, entrega al magistrado romano una importante suma de dinero (Hier. *Ep.* 130 7, 7). Aunque paradójicamente, no se trata de un rescate de prisioneras, sino de pagar para evitar que se produzca su venta, con su gestión Anicia está irrumpiendo en un ámbito civil y político, masculino por tanto, desde la óptica pagana, y en una prerrogativa y deber, como es el rescate de prisioneros, exclusiva de los obispos, desde la óptica cristiana (CONSOLINO, 1989, 971-5). Tampoco Melania *Iunior* dudó en hacer un gran desembolso para rescatar de los bárbaros a una mujer noble (*V. Mel.*, 19-20). Pero de su abuela —Melania *Senior*— relata Paladio un episodio que, a propósito de los desterrados/rehenes/prisioneros, ilustra el epítome del patronazgo cristiano: “Ella, bajo la apariencia de una esclava, llevaba —a sus expensas— cuánto necesitaban los obispos y presbíteros enviados al exilio por el prefecto de Alejandría; conocedor éste de la trama, la encarcela; es entonces cuando Melania, despojada de toda simulación de humildad “porque contra los insensatos, es necesario usar el orgullo”, se revela en toda la autoridad y poder de su clase y logra su liberación y la de los “santos” cristianos, sin gastar una moneda” (Pall. *H L* 46, 3-4).

4.—*Conclusión*

Los modos del patronazgo femenino fueron bienvenidos en el cristianismo incipiente por la ayuda que suponían a su difusión y consolidación, en la medida que las mujeres poderosas transformaban en beneficios contingentes y cotidianos la labor de intermediación que proclamaba la propaganda sobre la protección de la divinidad y sus predicadores; y más tarde, porque permitían también canalizar la “soberbia santa” que alentaba Jerónimo (*Ep.* 22) entre sus interlocutoras del patriciado romano, ganando para el cristianismo la preeminencia y las fortunas de su estatus social. El proceso de configuración de la jerárquica eclesiástica tratará de contener y controlar estas prácticas, que contemplaban la actuación de las mujeres en ámbitos “masculinos”, como la iniciativa edilicia (BRUBAKER, 1997, 58), o las competencias de perfil más cívico y político, en favor de los obispos, que pretenden capitalizar las relaciones de patronazgo, entendidas como un medio para conseguir y consolidar su “primacía de honor” (DALEY, 1993). La patriarcalización de las estructuras de la Iglesia hace que los vínculos de patronazgo que permiten a Cipriano llegar a la sede episcopal de Cartago (TORJENSEN, 1996, 103), y a Dámaso consolidarse en el solio papal (DEN-

ZEY, 2007, 178), sean precisamente inconvenientes en manos de las mujeres, que esperarían el correspondiente reconocimiento y preeminencia sobre la comunidad, y aun sobre quienes se arrogan la única autoridad religiosa en ella. Si este proceso de concentración y definición del obispo como el único gran patrono, en tanto que representante de la divinidad, y heredero de los apóstoles, se impone sobre el patronato de los laicos, heredero del pagano, en el que hombres y mujeres participan, como afirma C. Osiek (2005a, 363; 368), no afecta, sin embargo, de igual manera a unos y otras, pues esta forma de protagonismo social es la única al alcance de las mujeres, para quienes está cerrado el acceso a una jerarquía sacerdotal masculina. Además el patronazgo femenino cristiano se mantiene bajo control mediante dos mecanismos distintos: su descalificación como conducta inconveniente, cuando se trata sobre todo del patronazgo personal, como se ha señalado; o envolviéndolo en un discurso de excelencia, en el que las nobles y ricas cristianas, para ser merecedoras de tal consideración, además de practicar la caridad, en sus diversas manifestaciones analizadas *supra*, deben observar el restrictivo orden de vida ascética, y “apartarse del mundo”. Pero, como bien sabemos las re/presentaciones ideológicas no siempre se acomodan con la realidad, y en este caso, la retórica de la humildad y el servicio se inserta —para utilizar la fuerza de su paradoja— en un discurso, como el manejado en los diversos textos panegíricos y encomiásticos que proclaman y guardan memoria de estas perfectas cristianas, para las que reclaman la alabanza, el elogio y el agradecimiento, que nunca se otorgaría a esclavas o clientes, sino que forma parte del *obsequium* debido a las *patronae*.

5.—Bibliografía

- BADIAN, Ernst: *Foreign Clientelae (264-70 B.C.)*. Oxford, Clarendon, 1958.
- BREMMER, Jan N.: "Why did Early Christianity attract upper-class Women". En BASTIAENSEN, A. R. (ed.): *Melanges Bartelink. Instrumenta Patristica* 19. Dordrecht, 1988, pp. 37-47.
- "Pauper or Patroness: The Widow in the Early Christian Church". En BREMMER, J. N. y VAN den BOSCH, L. (eds.): *Between Poverty and the Pyre: Moments on the History of Widowhood*. London, Routledge, 1995, pp. 31-57.
- BRUBAKER, Leslie: "Memories of Helena: Patterns in Imperial Female Matronage in the Fourth and Fifth Centuries". En JAMES, L. (ed.): *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*. London, Routledge, 1997, pp. 52-75.
- CHOW, John: *Patronage and Power. A Study of Social Networks in Corint. JSNTSup.* 75. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.
- CID, Rosa M.ª: "La promoción social de las mujeres hispanorromanas: familia y estrategias matrimoniales". En MORANT, I. (dir.): *Historia de las Mujeres en España y América Latina. Vol. I. De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid, ed. Cátedra, 2005, pp. 193-220.

- CLARK, Elisabeth: "Authority and Humility: A Conflict of Values in fourth-Century female Monasticism". En CLARK, E.: *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*. Lewiston-Queenston, E. Mellen ed., 1986, pp. 209-28.
- CONSOLINO, Franca Ela: "Sante o Patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità". *Studi Storici*, 30 (1989), 971-91.
- "Supporters of Faith, Influential through Charity: Religious Concern and Social Visibility of Sainly Noblewomen in Later Roman Empire". En BORRENSSEN, K. E.; CABIBBO, S. y SPECHT, E. (eds.): *Gender and Religion*. Roma, Carocci, 2001, pp. 175-99.
- "Tradizionalismo e trasgressione nell'Élite senatoria romana: Ritratti di signore fra la fine del IV e l'inizio del V secolo". En LIZZI, R. (ed.): *Le trasformazioni delle Élite in età tardoantica*. Roma, L'Erma di Bretschneider, 2006, pp. 65-139.
- COOPER, Kate y HILLNER, Julia: *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- CORLEY, Kathleen: *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*. Massachusetts, Hendrickson, 1993.
- CROOK, Zeba: *Reconceptualizing Conversion: Patronage, Loyalty and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*. Berlín, de Gruyter, 2004.
- DALEY, Brian: "Position and Patronage in the Early Church: The Original Meaning of the 'Primacy of Honour'". *JTS*, 44 (1993), 529-53.
- DANKER, Friedrich W.: *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament semantic Field*. St. Louis, MO, Clayton Publishig House, 1982.
- DENZEY, Nicola: *The Bone Gatherers: The Lost Worlds of Early Christian Women*. Boston, Beacon Press, 2007.
- De SILVA, David: *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture*. Illinois, InterVarsity, 2000.
- DIXON, Suzanne: *Reading Roman Women: Sources, Genres, and real Life*. London, Duckworth, 2001.
- "A Family Business: Women's Role in Patronage and Politics at Rome 80-44 a.C.". *Classica et Medievalia*, 34 (1983), 91-112.
- "Family Finances: Terentia and Tulia". En RAWSON, Beryl (ed.): *The Family in the Ancient Rome*. London, Routledge, 1992, pp. 93-120.
- DRUMMOND, Andrew: "Early Roman Clientes". En WALLACE-HADRILL, A. (ed.): *Patronage in Ancient Society*. London-New York, Routledge, 1989, pp. 89-116.
- EISENSTADT, Shmuel N. y RONIGER, Louis: "Patron-Client Relations as a Model of Structuring Social Exchange". *Comparative Studies in Society and History*, 22 (1980), 42-77.
- *Patrons, Clients and Friends*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- ELLIOTT, John H.: "Patronage and Clientism in Early Christian Society". *Forum*, 3, 4 (1987), 39-48.
- "Patronage and Clientage" En ROHRBAUGH, R. (ed.): *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. Massachusetts, Hendrickson, 1996, pp. 144-56.
- ELM, Susan: *'Virgins of God'. The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford, Clarendon Press, 1994.
- GARRISON, Roman: "Phoebe, the Servant-Benefactor and Gospel Traditions". En DESJARDINS, M. R.; RICHARDSON, P. y WILSON, S. G. (eds.): *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson*. Ontario, W. Laurier University Press, 2000, pp.63-73.
- GELLNER, Ernest y WATERBURY, John (eds.): *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London, Duckworth, 1977.

- GIARDINA, Andrea: "Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardoromana". *Studi Storici*, 29 (1988), 127-42.
- HERRIN, Judith: *Mujeres en púrpura. Irene, Eufrosine y Teodora, soberanas del Medievo Bizantino*. Madrid, Taurus, 2002.
- JOHNSON, Terry y DANDEKER, Chris: "Patronage: Relation and System". En WALLACE-HADRILL, A. (ed.): *Patronage in Ancient Society*. London-New York, Routledge, 1989, pp. 219-38.
- JOUBERT, Stephan J.: "One Form of Social Exchange or Two? 'Evergetism' Patronage, and Testament Studies". *BTB*, 31 (2001), 17-25.
- KEARSLEY, Roz: "Women in Public Life in the Roman East: Junia Theodora, Claudia Metrodora, and Phoebe, Benefactress of Paul". *Ancient Society: Resources for Teachers*, 15 (1985), 124-37.
- KRAMER, Mary R. (ed.): *Women's Religions in the Greco-Roman World. A Sourcebook*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2004.
- LECLERQ, Henri y MARTROYE, Ferdinand: "Patronage". *DACL*, XIII (1938), col. 2524-68.
- LIZZI, Rita: "Una società esortata all'asceticismo: Misure legislative e motivazioni economiche nel IV-V secolo D.C.". *Studi Storici* 30, 1(1989), 129-153.
- LOZANO, Arminda: "Presencia femenina en la vida política del oriente griego: las transformaciones de época helenística". En PÉREZ, P. (ed.): *De la democracia ateniense a la democracia paritaria*. Barcelona, Icaria, 2009, pp. 25-39.
- "Mujeres y poder: el ejemplo de la Licia grecorromana y su contexto minorasiático". En DEL VAL, I. y SEGURA, C. (coords.): *La participación de las mujeres en lo político. Mediación, representación y toma de decisiones*. Madrid, Almudayna, 2011, pp. 227-40.
- MALINA, Bruce J.: "What Is Prayer?". *TBT*, 18 (1980), 214-20.
- MARCOS, Mar: "Retórica y realidad en la literatura latina tardía: El cuadro de las costumbres de la matronas romanas". En GONZÁLEZ, J. (ed.): *El mundo mediterráneo (siglos III-VII)*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1999, pp. 391-99.
- MARTÍNEZ, Cándida: "Influencia social de las mujeres en las ciudades de la Hispania Meridional". En LÓPEZ, A. et alii: *La Mujer en el Mediterráneo Antiguo*. Granada, Servicio de publicaciones de la Univ. de Granada, 1990, pp. 219-41.
- "Los espacios de las mujeres hispanas". En MORANT, I. (dir.): *Historia de las Mujeres en España y América Latina. Vol. I. De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid, ed. Cátedra, 2005, pp. 153-92.
- MATTHEWS, Shelly: *First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*. Stanford, Stanford University Press, 2001.
- MOXNES, Halvor: "Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts". En NEYREY, J. (ed.): *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Peabody, Mass., Hendrickson, 1991, pp. 241-68.
- OSIEK, Carolyn: "Diakonoi and prostatis: Women's Patronage in Early Christianity". *HTS*, 61, 1&2 (2005a), 347-70.
- OSIEK, Carolyn y BALCH, David L.: *Families in the New Testament World: Households and House Churches*. Louisville, Westminster John Knox, 1997.
- OSIEK, Carolyn; MACDONALD, Margaret y TULLOCH, Janet H.: *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*. Minneapolis, Fortress Press, 2005b, pp. 194-219.
- PEDREGAL, Amparo: "El cristianismo primitivo: re/visiones desde la teología feminista y la Historia de las Mujeres". *Revista de Historiografía*, 2, II (2005a), 46-59.
- "Las mujeres en la sociedad cristiana". En MORANT, I. (dir.): *Historia de las Mujeres en España y América Latina. Vol. I. De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid, ed. Cátedra, 2005b, pp. 307-36.

- PILCH, John: "Praying with Luke". *TBT*, 18 (1980), 221-25.
- ROULAND, Norbert: *Pouvoir politique et dependence personnelle dans l'Antiquité romaine. Genèse et rôle des rapports de clientele*. Bruselas, Latomus, 1979.
- ROUSSEAU, Philip: "Learned Women and the Development of a Christian Culture in Late Antiquity". *Symbolae Osloenses*, LXX (1995), 116-47.
- SAINTE CROIX, Geoffrey E. M.: "Suffragium: from Vote to Patronage". *British Journal of Sociology*, 5 (1954), 33-48.
- SALLER, Richard: *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- SALZMAN, Michelle R.: "Aristocratic Women: Conductors of Christianity in the Fourth Century". *Helios*, 16. 2 (1989), 207-20.
- "How the West was won: The Christianization of the Roman Aristocracy in the Years after Constantine". En DEROUX, C. (ed.): *Studies in Latin Literature and Roman History* 6 (1992), pp. 451-478.
- SETÄLÄ, Päivi: "Female Property and Power in imperial Rome". En LARSON LOVEN, L. y STRÖMBERG, A. (eds.): *Aspects of Women in Antiquity*. Sweden, Paul Astrom, 1998.
- SETÄLÄ, Päivi y SAVUNEN, Liisa (eds.): *Female Networks and the Public Sphere in Roman Society*. Rome, Finnish Institute in Rome, 1999.
- SETÄLÄ, Päivi: "Women and Brick Production, Some New Aspects". En SETÄLÄ, Päivi et alii: *Women, Wealth and Power in the Roman Empire*. Roma, Institutum Romanum Finlandiae, 2002, pp. 181-201.
- SIVAN, Hagith S.: "Anician Women, The Cento of Proba, and Aristocratic Conversion in the Fourth Century". *Vigiliae Christianae*, 47 (1993), 140-57.
- TORJENSEN, Karen J.: "In Praise of Noble Women: Gender and Honor in Ascetic Texts". En WIMBUSCH, V. L. (ed.): *Discursive Formations, Ascetic Piety and Interpretation of Early Christian Literature*. Atlanta, Scholars Press, 1992, 41-74.
- *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*. Córdoba, ed. El Almendro, 1996 (1.^a ed. 1993).
- VAN BREMEN, Riet: "Women and Wealth". En CAMERON, A. y KUERT, Á. (eds.): *Images of Women in Antiquity*. Detroit, Wayne State University Press, 1983, pp. 223-42.
- *The Limits of Participation: Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, Amsterdam, 1996.
- WALLACE-HADRILL, Andrew: "Patronage in Roman Society: From Republic to Empire". En WALLACE-HADRILL, A. (ed.): *Patronage in Ancient Society*. London-New York, Routledge, 1989, pp. 63-88.
- WHELAN, Caroline: "Amica Pauli: The Role of Phoebe in the Early Church". *JSNT*, 49 (1993), pp. 67-85.
- YARBROUGH, Anne: "Christianization in the Fourth Century: The Example of Roman Women". *Church History*, 45 (1976), 149-65.
- ZAPPELLA, Marco: "A proposito di Febe PROSTATIS (Rm 16, 2)". *Rivista Biblica Italiana*, 37 (1989), 167-71.